Jacques Maritain contra el "tomismo bañeciano". La polémica de los decretos permisivos

[publicado en *Studium: Filosofía y Teología* 24 (2009), 319-358]

Agustín Echavarría

Abstract: En este artículo se analiza en forma pormenorizada la polémica protagonizada el seno del tomismo por Jacques Maritain y Jean-Hervé Nicolas, en torno al problema de la permisión divina del mal moral. La posición maritainiana se caracterizaba por el principio de la disimetría entre la línea del bien-ser y del mal-no-ser, y la "no-consideración de la regla" como causa libre y creada del mal. La posición de Nicolas representaba una forma de "tomismo clásico" que intentaba rehabilitar la tesis bañeciana de los "decretos permisivos antecedentes". El propósito de este trabajo es mostrar el significativo avance en la comprensión de este problema que, gracias a esta polémica, se produjo dentro de esta tradición de pensamiento.

Entre las innumerables cuestiones filosóficas en las que Jacques Maritain realizó importantes aportaciones, no se suele mencionar con mucha frecuencia un problemática en la que el propio autor consideraba haber hecho una "contribución efectiva [...] al progreso del pensamiento"[1]. Se trata del problema metafísico de la permisión divina del mal moral, es decir, de la cuestión de cómo es posible que siendo Dios la causa primera del ser y del obrar libre de las criaturas, no sea Él también el autor último de los defectos que éstas introducen en sus propias acciones. En esta problemática no sólo están en juego cuestiones filosóficas tan importantes como la relación entre la causalidad divina y la libertad creada, la presciencia divina y voluntad divinas en relación con el mal, sino también cuestiones teológicas tan sutiles como la eficacia intrínseca de la gracia, y la predestinación y reprobación eternas. Estos problemas se remontan históricamente a la irresuelta polémica teológica *de auxiliis*, entre los tomistas seguidores de Domingo Báñez (como Diego Álvarez y Tomás de Lemos), que priorizaban la *aseidad* y la omnipotencia divinas –no sin poner en riesgo la inocencia de Dios–, y los jesuitas seguidores de Luis de Molina, que ponían el acento en la autonomía de la libertad humana –no sin hacer peligrar la causalidad omniabarcante de Dios–. Maritain, partiendo de unos principios metafísicos que intentaban ser fieles a la doctrina de Tomás de Aquino, buscó elaborar una solución a este problema que evitara los peligros de ambas posiciones extremas.

No obstante, la doctrina de Maritain no fue aceptada de forma automática y unánime, ni como una fiel interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino, ni como una solución real al problema, sino que fue objeto de severas críticas por parte del destacado teólogo dominico Jean-Hervé Nicolas, quien asumía una posición cercana a la línea bañeciana. Esta circunstancia derivó en una polémica de gran relevancia histórica y especulativa, protagonizada por ambos autores, a la que se ha prestado escasa atención en el pasado[2]. El propósito del presente artículo no es ni suscribir ni explicar detalladamente los pormenores de la doctrina maritainiana acerca de la permisión del mal. Tampoco se pretende aquí juzgar en qué medida la postura de Maritain representa una fiel interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino acerca de estos temas. El objetivo de este trabajo se reduce a exponer los lineamientos fundamentales del debate suscitado en el seno del tomismo por las tesis de Maritain, con el fin de determinar qué papel han jugado sus argumentos en la evolución de la comprensión del problema dentro de esta tradición de pensamiento.

---

1 J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Desclée De Brouwer, Paris, 1963, p. 8. En adelante citado como *DPM*.

2 Contemporáneamente a la polémica, el padre Guérard des Lauriers escribió una extensa nota crítica en la que analizaba, ponderaba y criticaba ambas posiciones (dando una cierta primacía a la posición de Maritain), a la vez que proponía su propia solución, sin lograr mucho eco (M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, O.P., "Le péché et la causalité", en *Bulletin Thomiste* 11/3 (1962), pp. 553-637). Más recientemente, la polémica fue reseñada por M. PALUCH, O.P., *La profundeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004, pp. 29-36.

1. *Breve síntesis de la posición de Maritain*

Las escasas páginas que dentro de su voluminosa producción filosófica dedica Maritain al problema de la permisión divina del mal moral condensan una reflexión profunda y esclaracedora. Conviene comenzar destacando los puntos esenciales de esta doctrina según ha quedado formulada en su artículo *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal* (1944)[3], en su *Court Traité de l'Existence et de l'Existant* (1947)[4], y reafirmada luego en *Dieu et la permission du mal* (1963)[5].

El primer principio, medular en la doctrina de Maritain, y en torno al cual se articulan los demás, es el de la "disimetría entre la línea del bien y la línea del mal"[6], fundado en el adagio metafísico según el cual *ens et bonum convertuntur* (el ente y el bien tienen idéntica extensión y comprensión)[7]. Siguiendo a san Agustín y santo Tomás[8], se debe decir entonces que el mal en cuanto tal no tiene ser, porque no es más que "privación", es decir, la ausencia de un bien debido –no una mera "negación" o ausencia de un bien cualquiera–, que existe en y por el bien-ser al que corrompe[9]. Esto implica que la línea del bien es la línea del ser y la línea del mal es la del no-ser, por lo que no cabe utilizar el mismo tipo de explicaciones para dar cuenta de la producción de los actos buenos que para dar cuenta de la producción de los actos malos[10].

En efecto, en la línea del bien Dios es causa de todo lo que hay de ser en el ente finito y en sus acciones, a las cuales causa según el modo propio de cada criatura, incluidas las acciones libres[11]. Ninguna causa creada opera sino en virtud del influjo que recibe de la causa primera, porque toda criatura es constituida como causa segunda –y tiene, por tanto, su propio poder operativo participado– en cuanto lo recibe de Dios, que es la causa primera. Así, Dios tiene la iniciativa primera y la criatura tiene la iniciativa segunda, existencialmente subordinada, de sus propias acciones libres[12]. En la línea del mal, por el contrario, la criatura libre es "causa primera" del defecto de su acción, para lo cual no hace falta concurrencia alguna de la causalidad de Dios[13]. De aquí que, según Maritain, los axiomas principales e irrenunciables de toda la cuestión de Dios y la permisión del mal sean los siguientes: a) Dios no es causa ni directa ni indirectamente del mal moral[14]; b) la criatura es "causa primera" del mal moral[15].

Ahora bien, ¿cómo es posible que la criatura libre sea por sí misma la única causa del defecto de su acción? Es preciso considerar, explica Maritain, que toda criatura racional es

3 J. MARITAIN, "Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal", en *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale*, Éditions de la Maison Française, New York, 1944, pp. 219-244 (en adelante citado como *BTA*). Un primer esbozo de su teoría del mal, completamente refundido en obras posteriores, aparece en *Frontières de la poésie et autres essais* (Louis Rouart et fils éditeurs, Paris, 1935, pp. 186-192).

4 J. MARITAIN, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paul Hartmann, Paris, 1947, pp. 141-194 (capítulo 4, titulado "L'existant libre et les libres desseins éternels"). En adelante citado como *CT*.

5 He analizado en detalle esta doctrina de Maritain en mi tesis de licenciatura, *La permisión divina del mal moral según Jacques Maritain* (Universidad Católica Argentina, 2003, 207 pp.); un resumen más completo puede encontrarse en mi artículo del mismo título, en C. CARMAN-A. ECHAVARRÍA-M. SILAR, *Theses Philosophicae. Selección de ponencias del I Encuentro de Tesistas de Licenciatura en Filosofía de la República Argentina*, CiFiBA, Buenos Aires, 2008, pp. 75-83.

6 *CT*, p. 147; *DPM*, p. 16.

7 *DPM*, p. 16.

8 AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XI, 22, 22-23, Corpus Christianorum, Series Latina XLVIII, Brepols, Turnholt, 1955, p. 341; *Confessiones*, III, 7, 6-8, Corpus Christianorum, Series Latina, XXVII, Brepols, Turnholt, 1982, p. 33; TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 39, a. 5 ad 1um; q. 48, a. 1; *De Malo*, q. 1, a. 1.

9 *BTA*, p. 219.

10 *CT*, p. 145; *DPM*, p. 16.

11 *CT*, p. 146; *DPM*, p. 16.

12 *CT*, p. 146; *DPM*, p. 17.

13 *CT*, p. 148; *DPM*, p. 17; TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 3, ad 2um.

14 TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 79, a. 1.

15 *DPM*, p. 13; TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2.

naturalmente "pecable" o falible con respecto a sus actos libres[16], no por ser libre –porque la libertad no implica de suyo la defectibilidad–, sino por ser criatura, por provenir "de la nada"[17]. El carácter creatural del ente racional finito conlleva el que, al no identificarse su naturaleza con la operación de su voluntad, esta operación deba conformarse a una regla distinta de sí misma, y eso es lo que hace que, en la medida en que puede libremente apartarse de esa regla, sea falible. Ahora bien, siguiendo un principio general formulado por santo Tomás, Maritain afirma que siempre que se da un mal en una acción, la privación se produce como un efecto *per accidens* (no directamente intentado) de una causa "deficiente", es decir, de un *defectus* en la potencia de la que el mismo acto procede[18]. En el caso del acto libre malo –llamado "mal de culpa"– el *defectus* que lo precede debe ser voluntario, porque de otro modo sería un mal de la misma naturaleza de la voluntad –y no sería, por tanto, un mal "moral"–. A su vez este *defectus*, que es precondición metafísica del acto malo, es una libre negación, y no todavía una privación, pues de lo contrario sería ya un mal en sí, y no su causa, por lo que habría que remontarse a otra causa anterior[19].

Ahora bien, dado que el bien del acto libre reside en conformarse a la ley divina, ese *defectus* de la voluntad que es la causa del mal, es entonces una "no-consideración de la regla" o de la ley moral, explica Maritain, quien considera que es éste un descubrimiento metafísico capital de Tomás de Aquino[20]. La voluntad, en cuanto libremente impera a la inteligencia a considerar o no la ley, es capaz de producir un "error" voluntario –que no es una simple "ignorancia"– en el "juicio práctico-práctico" que coincide con el acto de elección, haciendo así posible que se juzgue como bueno *hic et nunc*, fuera del orden y la medida de la razón, algo que sólo es un bien aparente –distinto del bien moral–[21]. Esa no-consideración es en sí misma una simple negación –es decir, una ausencia de un bien "no debido"– y no una privación, porque no es un bien debido considerar siempre en acto la regla de la razón, sino que sólo lo es en el instante mismo de la elección[22].

Es preciso distinguir entonces, prosigue Maritain, dos "instantes de naturaleza" –que se dan en un mismo instante de tiempo– en la producción del acto libre defectuoso: a) en un primer instante se sitúa el "no-acto" de la voluntad de considerar la regla, que es una mera negación libre, y que es la condición para que el juicio de elección sea defectuoso; b) en un segundo instante se sitúa el acto de la voluntad de elegir un bien fuera del orden moral, instante en que esa misma no-consideración de la regla pasa a ser ya una privación, que vicia el acto de elección[23].

Mediante su libre iniciativa de no-consideración de la regla, la criatura se convierte en causa primera deficiente del mal, de tal modo que, obrando "por sí sola", se sustrae a la línea del ser y produce un "anonadamiento" (*néantement*) la moción divina que la impulsaba hacia el bien[24]. La criatura con su libertad se basta entonces a sí misma para "hacer la nada", que es lo único que puede hacer sin concurso divino alguno[25]. El instante de la no-consideración en el que la criatura toma la primera iniciativa "anonadante", explica Maritain, es una cierta "nada", una especie de "fisura" o

16 *BTA*, p, 227. La natural pecabilidad de la criatura racional es también una de las tesis centrales que Maritain defiende en su artículo "Le péché de l'Ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes", en *Revue Thomiste* 56/1 (1956), pp. 197-239; p. 212. Maritain sabía que, a pesar de algunas afirmaciones textuales de Tomás de Aquino al respecto (por ejemplo, *S.Th.* I, q. 63, a.1: "[...] tam angelus quam quaecumque creatura, si in sola natura consideretur, potest peccare [...]"), esta tesis no era compartida por algunos tomistas (Báñez, Juan de Santo Tomás y los carmelitas de Salamanca), que consideraban que los ángeles sólo podían pecar con relación al orden sobrenatural. Sobre este punto ya existía una discrepancia con Jean-Hervé Nicolas, quien aparentemente habría sostenido la opinión contraria a la de Maritain en un curso al que asistió Charles Journet. Cf. Ch. JOURNET-J. MARITAIN, *Correspondance* IV, 1950-1957, Éditions Saint-Augustin, Fribourg, 2005, pp. 596-609.

17 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 18, a. 2, ad 5um; q. 22, a. 6, ad 3um; q. 24, a. 8, ad 4um.

18 *BTA*, p. 232; En toda esta explicación de la causación del acto malo, Maritain sigue muy de cerca a TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.1, art. 3, corpus.

19 *BTA*, p. 232.

20 *BTA*, p. 232; *DPM*, p. 38.

21 *BTA*, p. 240; *DPM*, pp. 47-48.

22 *BTA*, p. 234.

23 *BTA*, p. 236; *CT*, p. 149.

24 *BTA*, p. 238; *CT*, pp. 151-152.

25 En este sentido, Maritain traduce el pasaje de *Juan* XV, 5, "*Sine Me nihil potestis facere*" como "sin mí podéis hacer la nada", esto es, introducir el no-ser en el propio acto. *BTA*, p. 242; *CT*, p. 153; *DPM*, p. 19.

"laguna" por la que el no-ser se "cuela", por así decir, en su acto de elección.

Esto implica entonces que, aunque de manera extraordinaria Dios pueda mover a sus criaturas con mociones que sean infalibles "de antemano" sin que esto anule su libertad, a la naturaleza falible de la criatura le corresponde de ordinario ser movida por Dios con lo que Maritain llama "mociones rompibles" (*brisables*), a las que la voluntad creada se puede sustraer por sus iniciativas de anonadamiento[26]. Ahora bien, si la criatura no "anonada" la moción rompible mediante la no-consideración, ésta moción fructifica por sí misma –sin ningún aporte positivo de la creatura– en una "moción irrompible", que produce entonces de modo infalible la elección buena[27].

Mediante esta noción de "moción rompible" y su distinción respecto de la "moción irrompible" –que traduce en términos metafísicos la distinción teológica entre "gracia suficiente" y "gracia eficaz"–, Maritain pretende conceder la verdad esencialmente contenida en la tesis bañeciana de la "premoción física" –a saber, que toda moción divina posee una eficacia intrínseca para mover la voluntad humana, sin ningún aporte de la criatura que la vuelva eficaz[28]– al mismo tiempo que mantiene la natural falibilidad de la libertad creada. Por otra parte, pretende así evitar caer en la tesis molinista de la "moción indiferente", según la cual Dios daría a sus criaturas una moción general o inespecífica que la criatura misma determinaría hacia el bien o hacia el mal[29].

Ahora bien, ¿qué clase de eficacia puede tener una moción rompible? En otros términos, ¿qué efecto produce infaliblemente una moción que puede ser frustrada por la criatura? Esta pregunta fue planteada por el padre Marie-Michel Labourdette a Maritain[30]. El dominico temía, por una parte, que la misma expresión "moción rompible", leída sin atención, fuese interpretada espontáneamente por algunos en un sentido molinista, en la medida en que entendieran –contra la letra del texto– el "no anonadar" como un aporte de la criatura que transformaría la moción rompible en irrompible[31]. Bajo este último supuesto, pareciera que el no anonadar requiriese también una moción preveniente por parte de Dios, lo cual vuelve problemático el estatuto ontológico de esta nueva premoción[32]. En segundo lugar, para salvar la existencia de un efecto infalible para toda moción divina, Labourdette proponía a Maritain que aclarara si el término creado de la moción rompible debía ser entendido como un acto moralmente bueno ya completo en sí mismo, que otorgaría a la criatura el "poder hacer" otro acto moralmente bueno ulterior[33].

Estas dificultades movieron a Maritain a redactar una extensa nota aclaratoria en su *Court Traité*, de cuyo contenido se lamentaría años más tarde. Una moción rompible, explicaba en aquella nota a pie, no es ella misma un acto bueno ya completo que daría el "poder obrar" en relación a otro

---

26 *BTA*, pp. 241-242; *CT*, pp. 153-156; *DPM*, pp. 41-42. No es fácil determinar con exactitud las fuentes inmediatas a partir de las cuales Maritain elabora su noción de "moción rompible". No obstante, es necesario señalar la gran similitud de su planteamiento en este y otros puntos (como el modo de entender la distinción entre "voluntad antecedente" y "voluntad consecuente"), con el sistema que pocos años antes había elaborado F. MARÍN-SOLÁ, O.P., "El sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* 32 (1925), pp. 5-54 y "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* 33 (1926), pp. 321-397. Es difícil de determinar si hubo una influencia directa o no de Marín-Solá sobre Maritain, o si en ambos autores cristalizan de modo convergente algunas ideas que ya estaban latentes dentro de un proceso evolutivo de la tradición tomista, en teólogos como J.B. Gonet, O.P., A. Goudin, O.P. y Ch. R. Billuart, O.P.

27 *BTA*, p. 243; *CT*, p ; *DPM*, p. 57.

28 D. BÁÑEZ, O.P., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Introducción general y edición preparada por Luis Urbano O.P., F.E.V.A., Madrid-Valencia, 1934, t. 1, q. XIX, a. 8, p. 425a.

29 L. MOLINA, S.J., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S.I., Oniae, Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, pars II, q. 14, a. 13, disp. 30, p. 190, § 2 y disp. 33, p. 205, § 5.

30 A pedido de Maritain, el padre Labourdette leyó con detenimiento el capítulo del *Court Traité* titulado "L'existant libre et les libres desseins éternels", realizando algunas observaciones críticas. Tanto la carta de Maritain como la respuesta con las observaciones de Labourdette han sido publicadas en "Deux inédits du Père Marie-Michel Labourdette (1908-1990)", en *Revue Thomiste* 108/3 (2000), pp. 355-383.

31 "Deux inédits du Père Marie-Michel Labourdette (1908-1990)", p. 359. Como se verá más adelante, el temor de Labourdette se vio confirmado a través de una de las objeciones de Jean-Hervé Nicolas.

32 "Deux inédits du Père Marie-Michel Labourdette (1908-1990)", pp. 360-361.

33 "Deux inédits du Père Marie-Michel Labourdette (1908-1990)", pp. 359-360.

bueno posterior; antes bien se trata de una "tendencia" suscitada por Dios en las potencias de la criatura, una *entitas vialis* que tiende por sí misma a un doble término: a) un "término próximo", a saber, que la criatura considere de la regla; b) un "término final", a saber, que, bajo esa consideración, la criatura realice una determinada elección buena. Si la criatura toma la primera iniciativa de anonadar la moción, no considerando la regla, entonces la moción queda truncada "en el orden de la especificación", más no "en el orden del ejercicio", porque ese influjo resulta entonces desviado hacia la consideración de un bien aparente, distinto del bien moral, y, en última instancia, hacia un acto de elección defectuoso, diferente del originalmente intentado[34]. Por su lado, el no anonadar no es un nuevo acto del cual la criatura tiene la iniciativa, ni es el efecto de una nueva moción preveniente, sino que es el término próximo de la misma moción rompible, la cual, si no es rota, cede su lugar a una posterior moción irrompible que es la que produce el acto de elección bueno. Que la criatura "no anonada" significa que ella no hace nada "por sí sola", sino que se deja mover bajo el influjo de la moción divina no impidiendo que ella de su fruto[35].

De todo lo anterior, Maritain extrae algunas consecuencias en el modo de entender el problema teológico de la predestinación y la reprobación eternas. En esta perspectiva, se debe partir de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, que tiene la iniciativa primera y total de destinar todos los hombres a la beatitud[36], desde toda la eternidad y *ante praevisa merita* (antes de la previsión de sus méritos). Así, el que anonada la moción divina se destina a sí mismo y se discierne para el mal, resultando "reprobado", mientras que el que no anonada no se destina a sí mismo a la vida eterna, sino que es la misma voluntad divina la que lo ha destinado previamente, mediante una ordenación primera –aunque condicional– que queda confirmada bajo la condición de que la criatura no tome una primera iniciativa de no-considerar[37].

A fin de explicar esto con más precisión, Maritain apela a la clásica distinción –de razón– entre la "voluntad antecedente" y la "voluntad consecuente" de Dios[38], a las que él prefiere llamar respectivamente "voluntad primordial" y "voluntad circunstanciada"39. La voluntad divina antecedente o primordial es la voluntad de Dios considerada haciendo abstracción de las circunstancias particulares, en virtud de la cual Él quiere la perfección para todas sus criaturas racionales. Ahora bien, esta voluntad antecedente puede ser frustrada por la criatura mediante el anonadamiento de las mociones rompibles. Por eso, explica Maritain, aunque no se trata de una mera "veleidad", sino de una voluntad "seria" y real, a ella corresponde un efecto querido por Dios de manera condicional, de tal modo que no se producirá infaliblemente[40]. En cambio, a la voluntad divina consecuente o circunstanciada, que es la voluntad de Dios considerada teniendo en cuenta las circunstancias concretas, corresponde un efecto querido definitivamente por Dios de tal manera que se producirá infaliblemente[41]. La voluntad consecuente, en caso de no haber aniquilación por parte de la criatura, bien confirma de modo incondicional y eficaz a la voluntad antecedente, o bien, en

34 *CT*, pp. 156-161, nota.

35 *CT*, pp. 162-163.

36 *CT*, p. 164. Maritain cita al respecto el *Concilio de Quierzy*, DENZINGER-BANNWART, 318: "Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (*I Tim*., 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum".

37 *CT*, p. 164. Es claro que aquí las afirmaciones exceden el campo filosófico y suponen la ordenación "de hecho" de todas las mociones naturales y gracias sobrenaturales de forma más o menos remota a la visión de Dios como fin último sobrenatural de la criatura racional.

38 Esta distinción fue formulada por primera vez por san Juan Crisóstomo (*In epistolam ad Ephesios*, homil. I, PG 62, 13) en términos de "voluntad primera" (*prôton thélema*) y "voluntad segunda" (*deúteron thélema*). Fuee recogida por san Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, II, c. 29 PG 94, 968-969), quien la rebautizó de modo definitivo (*proegoúmenon thélema* y *hepómenon thélema*). Tomás de Aquino la utilizó de modo recurrente (por ejemplo, *In I Sent.*, d. 46, a. 3; d. 47, a. 1; d. 48, a. 3 y 4; *De veritate*, q. 23., a. 2; *S. Th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1um; q. 23, a. 4, ad 3um; *Super ad Thim.* I, c. 2, l. 1), aunque no siempre con el mismo peso explicativo. Sobre los cambios en el modo de concebir esta distinción en la obra de santo Tomás, véase M. PALUCH, O.P., *La profundeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, c. VIII, pp. 273-308.

39 *CT*, p. 165.

40 *CT*, pp. 165-166.

41 *CT*, p. 165.

caso de producirse una primera iniciativa de no-consideración por parte de la criatura, permite que la voluntad antecedente quede frustrada[42]. Así, la voluntad consecuente es la voluntad de Dios *simpliciter*, según la cual se dice que nada sucede en el mundo sin que Dios lo quiera o lo permita.

Esta distinción de voluntades en Dios no anula de ningún modo, afirma Maritain, la infalibilidad ni de la presciencia divina ni de sus designios eternos. Con respecto a la presciencia, dado que todos los instantes del tiempo están presentes "físicamente" en la eternidad de Dios, estrictamente hablando Él no *prevé* las cosas del tiempo, sino que las *ve* en el mismo instante de su eclosión, incluidas las acciones libres de la criatura[43]. Por otra parte, las "iniciativas primeras" de anonadamiento introducidas por las criaturas, no pueden agregar nada que determine a la ciencia divina –ya que pertenecen a la línea del no-ser–, de tal forma que Dios no tiene una "idea" causal previa del mal, sino que lo conoce *en* la misma criatura actualmente deficiente[44]. A pesar de esto, no se puede decir que estas iniciativas de anonadamiento condiciones, "modifiquen" o produzcan "cambios" en el plan divino, sino que más bien son "tenidas en cuenta" por Dios en la fijación de ese plan desde toda la eternidad[45], de tal forma que "todo es improvisado bajo la dirección eterna e inmutable del maestro del juego"[46]. La infalibilidad de los designios divinos está garantizada, porque, aun teniendo en cuenta las iniciativas de anonadamiento de sus criaturas, Dios tiene muchos medios distintos para obtener un efecto determinado. Así, por ejemplo, si Bruto no hubiese tomado la iniciativa de matar a Cesar, el plan divino habría sido fijado desde toda la eternidad de otra forma, pero Dios podría haber obtenido de todas formas la caída de Roma maneras diferente[47].

El plan divino no es, explica Maritain, un guión escrito de antemano que las criaturas se limitarían a ejecutar inevitablemente. Antes bien, como verdaderas causas segundas, las criaturas tienen un papel decisivo, tanto con sus aniquilaciones como con sus acciones, en la fijación del plan divino, fijación que no se produce en un "tiempo anterior al tiempo", sino que es simultánea con todos los instantes del tiempo[48]. Dios ha querido libremente y *ab aeterno* este plan con su voluntad consecuente, ya sea "causativa", ya "permisiva", de tal suerte que su cumplimiento sigue siendo infalible, con toda la mutabilidad y la contingencia que se sitúan del lado del término creado[49].

2. *Las objeciones de Jean-Hervé Nicolas*

Las tesis de Maritain generaron un efecto dispar entre los teólogos y filósofos tomistas, desde una aceptación entusiasta e incondicional[50] hasta un abierto rechazo de cada una de ellas. Así, en el año 1960, el padre Jean-Hervé Nicolas[51] publicó un artículo dividido en tres números consecutivos la *Revue Thomiste*, en el que vierte duras críticas a la doctrina maritainiana[52]. Nicolas era un experto conocedor de la obra de Tomás de Aquino en temas relacionados con la gracia, la

42 *CT*, pp. 167-168.
43 *CT*, pp. 144-145.
44 *CT*, p. 176; *S. Th.* I, q. 15, a. 3, ad 1um.
45 *CT*, p. 183.
46 *CT*, p. 186.
47 *CT*, p. 191.
48 *CT*, pp. 188-191.
49 *CT*, pp. 186-187.
50 Charles Journet, por ejemplo, en su espléndido libro sobre el problema del mal, suscribe todas las tesis de su amigo Maritain, a quien cita con gran profusión: Ch. JOURNET, *Le Mal. Essai Théologique*, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 8-9, 11-12, 17, 41, 46, 54-55, 59, 66, 94, 97, 99, 101-102, 105, 136-137, 140-142, 149-150, 163, 189, 194-196, 199, 205, 213-214, 222-223, 226, 228, 235, 237, 244, 247, 249, 263-266, 275, 277, 279.
51 El padre Jean-Hervé Nicolas, O.P. (1910-2001) fue un destacado teólogo tomista, autor de la magnífica *Synthèse dogmatique* (Éditions Universitaires, Fribourg, 1985; Beauchesne, Paris, 1993). Junto con los padres Marie-Michel Labourdette, Marie-Vicent Leroy y Marie-Joseph Nicolas, formaba parte de un grupo de dominicos cercanos a Maritain, que desde fines de la década del 30 habían estado a cargo de la *Revue Thomiste* y del *studium* dominicano de Saint-Maximin, trasladado luego a Toulouse en 1957.
52 J.-H. NICOLAS, "La permission du péché", en *Revue Thomiste* 60 (1960) 1, pp. 5-37; 2, pp. 185-206 y 3, pp. 509-546 (a partir de ahora, *PDP*).

predestinación, la reprobación y la permisión del pecado[53], y se presentaba a sí mismo en este artículo como representante del "tomismo clásico"[54]. En la primera parte de su artículo, Nicolas presentaba una serie de objeciones a la mayor parte de los autores tomistas que habían expresado su posición sobre estos temas a lo largo de las décadas anteriores[55]; la segunda parte estaba dedicada íntegramente a presentar sus objeciones a la teoría de Jacques Maritain; la tercera parte del artículo, finalmente, contenía una exposición de la doctrina de los "decretos permisivos antecedentes", presentada por el autor como la verdadera solución tomista a la cuestión, a la que es necesario retornar si no se quiere incurrir en graves los errores del molinismo y el pelagianismo.

A diferencia de Maritain, quien introduce como principio fundamental –generador de todas las otras tesis– la disimetría entre la línea del ser-bien y del mal-no-ser, Nicolas asienta su posición sobre el siguiente principio: "Dios es la causa total del mundo: en todas sus partes, el mundo, tal como nosotros lo veremos al fin de los tiempos, al término de su evolución, es totalmente la obra de Dios, concebida y querida por Él desde toda la eternidad, realizada por Él en el tiempo"[56]. Por otra parte, Nicolas postula la siguiente afirmación: "El mundo no sería lo que es sin los pecados que se introducen concretamente en su evolución"[57]. Como se verá, de la combinación de estas dos premisas se desprenden no sólo todas las objeciones que Nicolás plantea a Maritain, sino también todas sus conclusiones sobre los decretos permisivos antecedentes. En efecto, la acusación fundamental de Nicolas a Maritain consiste en que, al introducir la idea del anonadamiento como un condicionamiento negativo de la libertad creada a la predeterminación divina, se sustrae a la causalidad divina la autoría total sobre su creación[58]. Conviene ir directamente a la presentación de las objeciones.

La primera objeción está dirigida a la concepción maritainiana del plan divino. Según Nicolás, la explicación que Maritain brinda no permite decir con verdad que la totalidad de lo que sucede en el mundo sea obra de Dios como causa primera y de las criaturas como causa segunda, sino que reduce a Dios a ser un mero espectador del drama, porque al mover las voluntades de los hombres de un modo falible o "impedible", éstos no son "dóciles" a la voluntad divina, sino que imponen a la obra un desarrollo totalmente distinto que el que Dios habría querido[59]. Resulta antropomórfico afirmar con Maritain que Dios deja libradas ciertas circunstancias a la determinación de las decisiones humanas, sabiendo que de cualquier forma hallará los medios para que su intención se cumpla (como en el citado ejemplo de Bruto y César), porque aunque para nuestra mirada esas circunstancias sean desdeñables en atención al resultado final, no lo son en absoluto para Dios, quien conoce perfectamente de qué modo la más mínima circunstancia puede influir para cambiar las cosas de un modo decisivo[60].

El problema se haría patente, según Nicolas, a la luz de la infalibilidad de la voluntad divina en la predestinación. Si Dios hubiese dejado, por ejemplo, librado al arbitrio de la nodriza de san Agustín la decisión de estrangularlo, la voluntad divina de predestinarlo a la salvación habría quedado frustrada[61]. No es suficiente, según Nicolas, decir que el conocimiento que Dios tiene de los anonadamientos libres de la criatura no es un conocimiento causal, porque entonces las consecuencias y efectos que se producen en la historia en virtud de esos anonadamientos, ¿con qué ciencia los conoce Dios? La criatura sería la que compondría, con sus anonadamientos, el plan

53 Nicolas había escrito una tesis sobre esta la cuestión de la gracia y el pecado, cuyo contenido había sido publicado en "La grâce et le péché", en *Revue Thomiste* 47 (1939) 1, pp. 58-90 y 2. pp. 249-270.

54 *PDP*, p. 9.

55 Nicolas critica allí a los autores que niegan la premoción física (Sertillanges, Hayen, De Finance, De Raeymaeker, Van Steenberghen), a los que reeditan la idea molinista de una "moción indeterminada" (D'Alès, Rasolo) y a los que sostienen que la predeterminación divina está sometida a algún condicionamiento por parte de la criatura (Marín-Solá y Muñíz).

56 *PDP*, pp. 5-6.

57 *PDP*, p. 7.

58 *PDP*, p. 187.

59 *PDP*, pp. 193-194.

60 *PDP*, p. 194.

61 *PDP*, p. 195.

divino, reduciendo a la nada la intención original de Dios, que sería entonces sólo causa “eficiente” de todo lo que hay de positivo en el mundo, pero no causa “ejemplar determinante”[62].

La segunda objeción de Nicolas está dirigida al concepto de “moción rompible”. Decir que una moción divina puede ser frustrada en cuanto a la “especificación”, conservando su realidad “eficiente”, no es sino reeditar la “moción indiferente” propia del molinismo, afirma Nicolas. En efecto, si el anonadamiento introducido por la criatura no detiene la moción, sino que simplemente la desvía de su dirección inicial, conduciendo a la voluntad hacia un acto de elección distinto del primeramente intentado, eso significa que la voluntad creada tiene el poder de modificar la moción divina[63]. Esto es absurdo, sostiene Nicolas, porque, así como es inconcebible que la existencia de un individuo le sea comunicada a otro sujeto distinto, del mismo modo la energía de una moción determinada no puede ser trasladada a otra moción específicamente diferente[64]. Si el existente creado, habiendo frustrado la moción inicial, se mueve hacia otro acto de elección, es necesario que esto suceda también en virtud una cierta moción, con lo cual hablar de una moción inicial “rota” no sería más que referirse a un ente de razón que nunca habría tenido ningún tipo de realidad[65].

Además, prosigue Nicolas, Maritain establece como regla el que las criaturas libres sean de ordinario movidas con mociones rompibles, y que la privación que impide que aquellas mociones fructifiquen en mociones inquebrantables es provocada por una deficiencia “no culpable” de la voluntad. Ahora bien, objeta Nicolas, ¿por qué Dios, una vez producido ese *defectus* no culpable, premueve a la criatura a un acto malo, pudiendo darle de todas formas una nueva moción hacia el acto bueno? Si Dios no lo hace, entonces será Él mismo el que rechaza de antemano otorgar su gracia eficaz a la criatura, la cual se habría hecho indigna de esta gracia en virtud de un defecto todavía no culpable[66].

La tercera objeción se refiere al uso que Maritain hace de la distinción entre la “voluntad antecedente” y la “voluntad consecuente” de Dios. Según Nicolas, si, como pretende Maritain, se concibe a la voluntad antecedente como un poder real, entonces se introduce una dualidad real de voluntades cuyo principio estaría en Dios mismo[67]. Habría entonces dos actos divinos de querer que recaerían sobre un mismo efecto a realizar, sólo que el primer acto (el de la voluntad antecedente) sería un querer vacilante e imperfecto –en virtud de los posibles anonadamientos por parte de la libertad creada–, mientras que el segundo acto (el de la voluntad consecuente) sería recién un querer firme, que ratificaría o no al primer acto, según haya habido o no anonadamiento[68]. Nicolas sostiene que el querer real de Dios nunca puede ser imperfecto, sino que tiene que ser absolutamente determinante[69], pues no tendría sentido que Dios quisiera un efecto determinado de manera falible, pudiendo utilizar de antemano su voluntad absoluta e infalible[70].

La cuarta objeción está dirigida a lo que Nicolas considera que es el núcleo de la doctrina de Maritain, a saber, la noción de “anonadamiento”[71]. Según Nicolas, Maritain se mueve con ambigüedad al referirse al anonadamiento que la criatura libre introduce en su acción. Por un lado, se dice que es una pura negación, una ausencia de ser voluntaria y libre, pero no culpable; por otro, se la presenta como una “fisura en el ser”, “iniciativa de nada” o “laguna en la cual el pecado toma forma en la voluntad libre”, expresiones que, según Nicolas, sólo tienen sentido si son referidas a una “privación”[72]. En efecto, no tendría sentido llamar “fisura” a una negación, porque una fisura debe tener un sujeto en el cual darse, mientras que una pura negación no puede ser atribuida a un

---

62 *PDP*, p. 195.
63 *PDP*, p. 196.
64 *PDP*, p. 196.
65 *PDP*, p. 196: “la motion brisée n’est rien, c’est un *être de raison*, et donc aussi la «brisement»”.
66 *PDP*, p. 545.
67 *PDP*, p. 196.
68 *PDP*, p. 197.
69 *PDP*, p. 197.
70 *PDP*, p. 32. Esta objeción la dirige Nicolas también contra la posición de Marín-Solá.
71 En tal sentido, considero que Nicolas no hace una lectura correcta, porque el principio del cual se siguen las otras tesis de Maritain es, como ya se ha dicho, la disimetría entre la línea del bien y la del mal.
72 *PDP*, p. 199.

sujeto (no-hombre, por ejemplo, es una negación, pero no una "fisura" de una planta o de un animal)[73]. Por eso, en el momento en que la criatura libre no está obligada a considerar la regla, esa no-consideración es la pura ausencia de un acto, no su privación y, por tanto, no es una fisura en el ser[74]. Esta ambigüedad en el lenguaje de Maritain se manifestaría entonces en el rol que el anonadamiento juega en la génesis del pecado: siendo simple negación, es tratado constantemente como una privación; declarado no culpable, lleva en sí mismo el pecado como la flor el fruto; no siendo todavía una falta, pone un obstáculo a la moción divina y la quiebra75. Ante esto, Nicolas afirma –aún contra las palabras mismas de santo Tomás[76]– que la metafísica tomista del mal excluye la posibilidad de una pura negación que sea un *defectus*[77].

En el origen del mal moral, concede Nicolas, hace falta situar una deficiencia de la voluntad, pero no una deficiencia "antecedente", sino concomitante al acto mismo[78], porque ésta deficiencia, si no es ya de naturaleza moral, lejos de explicar el mal moral, lo convierte en inevitable; y, si fuera de naturaleza moral, sería ella misma ya moralmente mala, con lo cual habría que remontarse más arriba para buscar cómo la voluntad se ha vuelto mala[79]. El defecto actual de la voluntad en la acción libre mala, no presupone entonces ningún *defectus* anterior[80].

Nicolas entiende que debe hacerse entonces una distinción entre dos momentos de la inconsideración voluntaria: el primero ocupa todo el tiempo que precede a la elección; el segundo es el instante mismo de la elección mala81. Es en este segundo momento que la no-consideración "toma razón de culpa", y, por lo tanto, "la culpa de la voluntad no reside en que actualmente no atiende a la regla de la razón o a la ley divina; sino en el hecho de que no teniendo tal regla o medida, procede a elegir"[82]. Nicolas reconoce que en el instante mismo de la elección, la inconsideración voluntaria se distingue del mal moral que surge de ella, pero con una mera "distinción de razón"; en la realidad, la "inconsideración" de la razón y la "aversión" de la voluntad constituyen conjuntamente el mal moral[83].

Entonces, explica Nicolas, durante el tiempo que precede a la elección, la no-consideración de la regla no es un *defectus*, sino que es una pura negación. Esa negación deviene privación en el momento en el que entra en el campo de la conciencia un objeto del querer que se aparta de la regla, si, bajo la presión de la voluntad, la razón continua sin considerar esa regla[84]. Así, ese mismo instante es una negación si se lo considera como el punto terminal del tiempo anterior a la elección mala, y es una privación si se lo considera como el primer momento del tiempo que sigue a la elección mala[85]. Sólo así se puede hacer la antedicha distinción –"de razón"– entre el *defectus* que causa el pecado y el pecado mismo[86].

Bajo el aspecto según el cual es una negación, la no-consideración puede ser conocida por Dios en el existente creado sin intervención especial de la ciencia causal: del mismo modo que para ver que Pedro no es ángel, es suficiente para Dios el saber (con ciencia causal) que Pedro es

---

73 *PDP*, p. 199.
74 *PDP*, p. 199.
75 *PDP*, p. 200.
76 Tomás...
77 *PDP*, p. 203.
78 *PDP*, p. 201: "La déficience de la volonté qui est à la source del mal moral, ne peut donc être que concomitante à l'élection mauvaise elle-même: elle est une déficience de la volonté en acte second d'agir".
79 *PDP*, p. 201.
80 *PDP*, p. 202.
81 *PDP*, p. 203.
82 Tomás de Aquino, tal. p. 203.
83 *PDP*, p. 203.
84 *PDP*, p. 203.
85 *PDP*, p. 203.
86 *PDP*, p. 203: "Ainsi donc il n'y a pas une distinction réele, mais une distinction de raison, entre le *defectus voluntatis* qui est la cause du péché, et le *defectus actionis* qui est le péché même, et c'est très exactement cela que veut dire la conclusion à laquelle nous sommes arrivés plus haut, selon laquelle la déficience de l'agent volontaire n'explique le mal moral que pour autant qu'elle affecte la volonté en acte second de l'élection mauvaise: *In rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit*, I, q. 49, a. 1, ad 3".

hombre[87]. Pero conocer la simple no-consideración en tanto que negación, no es conocer aún el pecado, aclara Nicolas, porque uno no comete todos los pecados en los que no piensa, de modo que esa no-consideración no se opone como una resistencia a la voluntad ni al plan divino[88].

Es recién como privación que la no-consideración es un pecado, pero esa privación no se da afuera de su sujeto, que es la elección mala, de tal forma que Dios no puede conocerla fuera de ella; ahora bien, a la elección, que es un acto positivo, Dios no la puede conocer de otro modo que por ciencia causal[89]. Entonces, la elección mala, en tanto es un acto positivo, forma parte del plan divino y "depende" de él[90]: "De todo esto resulta que necesariamente el defecto moral es el objeto de un acto divino, mediante el cual éste entra en el conocimiento de Dios y en sus designios eternos"[91].

La consecuencia directa del rechazo del punto clave en la teoría de la permisión divina del mal de Maritain –a saber, la no-consideración de la regla como mera negación o *defectus* previo, según naturaleza, a la elección–, Nicolas termina incluyendo el pecado, la privación, en la ciencia causal de Dios, y retomando entonces la explicación del "tomismo clásico", según la cual la permisión divina de cada mal moral concreto, al formar parte del plan divino, tiene una prioridad de naturaleza sobre la efectuación del mismo[92]. En esto consiste precisamente la doctrina de los decretos permisivos antecedentes.

3. *Los "decretos permisivos antecedentes"*

Según Nicolas, sin los decretos permisivos antecedentes es imposible explicar cómo el universo es totalmente, en su realidad existencial, y en todas y cada una de sus partes, la obra de Dios[93]. Los pecados de la criatura deben formar parte del plan divino, de tal forma que la voluntad de Dios se cumpla infaliblemente, "haga lo que haga el pecador"[94]. Para preservar la absoluta independencia y omnipotencia de Dios, debe ser Él mismo quien conciba en su plan eterno los pecados que la criatura habrá de cometer[95].

Dios conoce todo lo que existe no solamente por la idea que es su propia esencia en tanto que participable de una manera determinada y limitada, explica Nicolas, sino por una idea convertida en realizadora por la voluntad divina[96], idea que entonces es llamada "decreto divino"[97]. Como cada criatura y cada efecto que se produce en ella es una imitación de la perfección divina y responde a una idea creadora, podemos, afirma Nicolas, dividir el plan divino en una multitud de decretos correspondientes a cada efecto creado[98]. El plan divino resulta del "ensamble" organizado de todos los decretos divinos que constituyen el orden universal[99]. Entonces, también cada acto libre de la criatura tiene en Dios una idea realizadora, que no es sólo su ejemplar, sino su causa eficiente primera[100].

Ahora bien, ¿cómo conoce Dios los actos libres defectuosos o pecaminosos? El pecado, señala Nicolas, es pura privación, no pertenece por sí mismo al ser, no puede por sí mismo estar

87 *PDP*, pp. 204-205.
88 *PDP*, p. 205.
89 *PDP*, p. 205.
90 *PDP*, p. 205.
91 *PDP*, p. 205.
92 *PDP*, p. 206: "Il est évident d'autre part que la défaillance morale ne saurait être l'effet des actes de connaisance et de volonté de Dieu. Cet acte qui la concerne ne saurait être q'une permission. Mais une permission qui précède la défaillance d'une priorité de nature, car elle fait partie du plan divin: *c'est le décret permissif antécedent.*"
93 *PDP*, p. 509.
94 *PDP*, p. 509.
95 *PDP*, p. 509.
96 *S. Th.* I, q. 14, art. 4.
97 *PDP*, p. 510.
98 *PDP*, p. 510.
99 *PDP*, p. 510.
100 *PDP*, p. 511.

representado a la inteligencia divina. Tiene, sin embargo, una cierta relación con el ser, porque es la privación de una forma determinada en un sujeto, que tiene una manera de ser que está afectada por esa privación, y esa manera de ser toma sus características de la forma que por su ausencia la constituye[101]. Es entonces en la idea de la rectitud moral opuesta al desorden particular de cada pecado donde Dios puede conocer ese desorden[102].

Pero ni esa rectitud ni el desorden opuesto son concebibles, explica Nicolas, fuera de su sujeto común, el acto voluntario, de tal forma que Dios conoce la privación de rectitud al conocer este acto voluntario como desprovisto de esa rectitud[103]. Pero, ¿cómo sabe Dios que el sujeto que Él causa está privado de rectitud moral? La respuesta es simple, pues la idea que representa a la inteligencia divina la privación de rectitud es la misma idea de rectitud moral, en cuanto no realizada en su sujeto, por la libre determinación de Dios: "Representar el pecado como real, es representar la rectitud moral como no realizada en un sujeto, la idea de la rectitud moral no puede representar la privación como real a no ser que Dios se haya determinado libremente a no realizarla"[104]. La conclusión es entonces muy clara: "Dios sabe que el mal existe, porque sabe que no ha causado el bien opuesto"[105].

Dios, no habiendo querido preservar a la criatura contra su propia defectibilidad en un momento concreto[106], la ve caer en el pecado de modo infalible, no por una simple ausencia de voluntad divina, sino por un acto positivo de permisión[107], mediante el cual Él mismo se determina a no realizar la rectitud moral en la criatura. Este acto de permisión se llama "decreto permisivo"108, decreto en el cual Dios conoce el pecado[109].

Ahora bien, aclara Nicolas, este decreto permisivo debe ser anterior al "decreto predeterminante" mediante el cual Dios causa el acto pecaminoso con su privación, porque, de otra forma, Dios predeterminaría a la criatura a pecar[110]. Entonces, sostiene Nicolas, así como en la causación del acto malo hay una prioridad de naturaleza del "defecto culpable" sobre la elección pecaminosa misma, debe haber en Dios una prioridad semejante del decreto permisivo sobre el decreto predeterminante que pre-mueve al acto malo[111]. Así, el "defecto culpable" de la criatura es una disposición que, conocida por Dios en su decreto permisivo, precede y reclama naturalmente la premoción hacia el acto libre malo[112]. El decreto permisivo es "antecedente" entonces respecto del defecto culpable de la criatura, que a su vez es antecedente con respecto a la premoción al acto malo.

De esta intrincada explicación –en la que no queda claro en qué consiste ese "defecto culpable" que, siendo ya una privación, es anterior al acto pecaminoso premovido por Dios–, Nicolas saca claras consecuencias con respecto al problema de la predestinación, rehabilitando la

---

101 *PDP*, p. 512.

102 *PDP*, p. 512.

103 *PDP*, p. 512.

104 *PDP*, p. 512.

105 *PDP*, p. 512. Nicolas apoya esta afirmación sobre la particular interpretación de un texto de santo Tomás, en *S. Th.*, I, q. 14, a. 10, ad 2um: "Dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni per quod cognoscitur malum."; y, naturalmente, también remite explícitamente a D. BÁÑEZ, O.P., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, t. 1, q. XIV, a. 13 p. 353a: "Itaque, alia futura contingentia cognoscit Deus in suis causis, prout sunt determinata a prima causa; malum vero culpae futurum cognoscit in sua causa, quatenus non est determinata a prima causa ad bene operandum".

106 *PDP*, p. 515.

107 *PDP*, p. 515.

108 *PDP*, p. 515: "Ce n'est donc pas un vouloir qui détermine une idée divine pour la rendre réalisatrice, mais un vouloir par lequel Dieu se détermine au contraire à ne pas réaliser cette idée. L'union de l'idée divine de la rectitude morale concrète dont un péché prive avec ce vouloir divin de ne pas la réaliser constitue ce que les thomistes ont appelé décret permissif, et qui saint Thomas appelait la volonté de permettre".

109 *PDP*, p. 516.

110 *PDP*, p. 516.

111 *PDP*, pp. 516-517.

112 *PDP*, p. 517: "Cette défaillance est liée à un acte libre déterminé, et *le précède* d'une priorité de nature; elle est donc la disposition qui appelle la prémotion physique à cet acte libre déterminé: Dieu connaissant cette défaillance dans son décret permissif, prédétermine l'acte libre qui se trouve lié a elle".

tesis bañeciana de la "reprobación negativa" anterior a los deméritos de la criatura. Según Nicolas, la "reprobación" no es sino la contrapartida de la "elección", porque toda elección implica un abandono del no-elegido[113]. Así, Dios reprueba "negativamente", y antes de la falta de mérito de la criatura, simplemente decidiendo libremente no darle al hombre aquella gracia –que sólo da a sus elegidos– que la preservaría de su propia defectibilidad, y sin la cual efectivamente pecará[114].

La permisión divina del pecado, y la consiguiente reprobación negativa, implicaría una cierta "indiferencia" por parte de Dios hacia esa criatura, indiferencia que sería el reverso de la "predilección" implicada en la predestinación de los elegidos[115]. Así, todo el misterio de la predestinación y la reprobación dependería del principio de la predilección divina: en última instancia si hay reprobados es porque estos han sido de antemano menos amados por Dios, y por eso, rechazados[116].

4. *Respuesta de Maritain a las objeciones de Nicolas*

En *Dieu et la permission du mal*, obra de madurez en la que Maritain expone su pensamiento definitivo sobre el problema de la permisión del mal, el autor elabora una detallada respuesta a las críticas formuladas por Nicolas. En primer lugar, con respecto al presunto uso indebido de la palabra *defectus* para referirse a una pura negación, Maritain señala que el mismo Tomás de Aquino, aunque sea este el único caso en que utiliza de ese modo estos términos, llama en forma recurrente *defectus* a la no-consideración en cuanto *mera negatio*, que no es mal de pena ni de culpa[117]. Ahora bien, ¿por qué el Aquinate se expresa de este modo? Por tres razones, explica Maritain: a) porque, de acuerdo con un principio general previamente sentado, la causa del mal de una acción es siempre un *defectus* en el ser o en las facultades del agente; de ahí que se conserve el término *defectus* aun cuando se aplique, en el caso de la causa del mal de culpa, a una mera negación; b) porque esa *mera negatio* se convierte ella misma en *privatio* en el mismo acto de elección; c) porque, en cuanto esa *negatio* es "causa" del defecto de la acción, contiene –como toda causa– ya en sí misma su efecto, aunque se distinga realmente de él[118].

Por otra parte, Nicolas acusaba a Maritain de hacer un uso ambiguo de los términos "no-consideración", "anonadamiento", "fisura del ser", etc., para referirse unas veces a la *mera negatio* y otras veces al pecado mismo. Maritain alega, en primer término, que no hay lugar a confusión, si se atiende al contexto y al sentido que él les da en cada caso. Pero además, agrega, son los conceptos mismos a los que estos términos refieren los que son ambiguos, por serlo también la realidad que reflejan. Esto sucede porque en el origen del acto malo coexisten en un mismo instante de tiempo dos instantes de naturaleza distintos entre sí: en el primero la no-consideración de la regla es una *mera negatio*, causa del pecado; en el segundo, que es el instante de la elección, la no-consideración de la regla se convierte en privación, en pecado de omisión, constituyendo el mal moral mismo, junto con la aversión de Dios y la conversión a los falsos bienes[119]. La misma no-consideración o anonadamiento sufre un cambio real, deviene de *negatio* en *privatio*, por el hecho de que la voluntad procede a realizar un acto de elección sin atender a la regla, lo cual convierte *ipso facto* en la ausencia de un bien debido[120]. De ahí la posible ambigüedad, y de ahí la aplicación del nombre *defectus* a ese primer instante que es causa del mal[121].

113 *PDP*, p. 535.
114 *PDP*, p. 536: "La réprobation, elle, est la contre-partie de l'élection: dans son concept même le choix impliquel'abandon d'un certain nombre; il n'y aurait pas choix, si nul n'était laissé".
115 *PDP*, p. 537: "Tandis que la prédestination comporte un soin jaloux de Dieu sur la créature qu'il s'est choisie, la réprobation négative comporte une sorte d'indifférence à l'égard du salut effectif de celui qui n'est pas choisi".
116 *PDP*, p. 538.
117 *DPM*, p. 49.
118 *DPM*, p. 49.
119 *DPM*, p. 52.
120 *DPM*, p. 52.
121 *DPM*, p. 52.

Con respecto las objeción a la idea de una "moción rompible", Maritain reconoce la justicia de la crítica de Nicolas, y se lamenta de haber escrito aquella nota a pie de página del *Court Traité* en la que explicaba que la moción podía ser rota en cuanto a la especificación y no en cuanto al ejercicio[122], redactada, según él, de manera apresurada. Maritain corrige sutilmente aquella tesis, explicando que la moción rompible tiene por efecto inmediato un "movimiento" o "tendencia"[123] hacia hacia una acción buena en concreto, tendencia que quedará rota si la voluntad toma la iniciativa de no-considerar o "anonadarla". Si ocurre esto último –y he aquí la sutil corrección a la nota del *Court Traité*, entonces esa moción rompible –es decir, la tendencia– deja de existir absolutamente (no sólo en cuanto a la "especificación"), para dar lugar a otra moción "ordinaria" o "común" por la que Dios mueve a las potencias de la criatura hacia todo lo que hay de ontológico en el acto de elección malo, que es siempre la elección de un bien determinado[124]. La moción rompible no sería entonces una mera energía moldeable por la criatura, porque la nueva moción –posterior a la libre iniciativa de no-consideración–, no es de ningún modo "indiferenciada" o indeterminada, sino perfectamente determinada y totalmente distinta de la original, que fue realmente anonadada por la criatura.

Por otra parte, Nicolas planteaba en sus objeciones la pregunta de cómo es posible que Dios niegue su gracia eficaz a la criatura en virtud de una no-consideración que no es todavía un pecado[125]. Maritain responde que hablar de que Dios niega esa gracia es improcedente; en rigor, Él ya ha ofrecido su gracia eficaz en la misma moción rompible, y es la criatura la que, por su libre iniciativa, impide que ésta fructifique por sí misma en una moción irrompible orientada hacia el acto de elección al que naturalmente y por su propia tendencia estaba ordenada: "Es la libertad de la criatura la que pone obstáculo al don de la gracia eficaz al poner por su anonadamiento la causa del mal . [...] La criatura, por su libre iniciativa de no-consideración de la regla, ha introducido *ella misma* en el ser el principio o la causa –que no es de suyo más que *mera negatio*– del mal moral"[126]. La libre iniciativa de no-consideración, como toda causa, contiene virtualmente a su efecto y, por eso, una vez puesta, será inevitable –en lo que de ella depende, porque media aquí la *permisión* divina, y Dios podría evitar esta consecuencia– la caída, y la moción irrompible y el acto bueno no surgirán, no por que la criatura se haya vuelto "indigna" de esa gracia, sino porque ha puesto libremente un obstáculo a ella[127].

En necesario añadir que en esta obra Maritain introduce una precisión con respecto a la relación temporal entre el instante de la no-consideración y el instante de la elección. Como ya se dijo, la no-consideración como *negatio* –que es causa del mal– se sitúa según Maritain en un instante de naturaleza anterior al acto mismo de elección. El *Court Traité* sugería que estos dos instantes de naturaleza distintos se daban en un mismo instante de tiempo, sin prioridad temporal de uno sobre otro. Por parecerle excesiva la acumulación de actos en un único instante temporal, Maritain modifica aquí este punto, y afirma que el primer instante de la no-consideración de la regla comienza en el transcurso del *ultimum tempus* de la deliberación previa a la elección, y se prolonga una vez que la deliberación deja de existir, para dar lugar al acto de elección malo[128]. A su vez, en el mismo instante temporal del acto de elección pecaminoso, hay que seguir conservando la distinción entre los dos "instantes de naturaleza" propios de toda causación, a saber, la no-consideración como causa (*negatio*) y la misma no-consideración en tanto que efecto (la *privatio* que vicia el acto de elección)[129]. Maritain no se anima a pronunciarse de manera definitiva a favor

122 *DPM*, p. 57.
123 *DPM*, p. 58.
124 *DPM*, p. 59.
125 *PDP*, p. 545.
126 *DPM*, p. 60, nota.
127 *DPM*, p. 60, nota.
128 *DPM*, p. 54.
129 *DPM*, p. 56: "Dans notre cas, le *premier instant de nature* est celui où, dans le *fiat* lui-même de la causation effective, la non-considération de la règle (qui a déjà commencé auparavant) *cause* (négativement), en tant que *mera negatio*, le *mal* de l'acte d'élection (du seul fait que la volonté *passe à l'opération sans* considérer la règle); et le *second instant de nature* est celui où l'*effet* en question se produit, et où la non-considération de la règle devient

de esta nueva interpretación, según la cual existiría una anterioridad temporal de la no-consideración como *negatio* sobre el instante en que ésta se convierte en *privatio*[130], pero manifiesta su decidida preferencia de este modelo por sobre aquel en el cual todo sucedería en un único instante temporal. Será preciso recordar esta precisión introducida por Maritain, porque motivará una contrarréplica por parte de Nicolas.

Con respecto a la objeción de Nicolas a la concepción del plan eterno, según la cual Dios ya no sería el autor del drama si sus designios pueden quedar frustrados por la criatura[131], Maritain responde que es preciso considerar que entre el acto interior de una elección mala y la ejecución del acto, media una instancia de permisión divina, de tal forma que Dios tiene infinidad de formas de impedir ese paso se produzca: “Si la nodriza del pequeño Agustín hubiera tomado la decisión de estrangularlo, este *acto interior de elección* habría seguido normalmente, sí, a su libre iniciativa de no-consideración de la regla. Pero de ahí a la ejecución [...], hay un mundo. Porque Dios tiene mil medios para impedir, si Él quiere, esa ejecución; la malvada nodriza podría renunciar a su decisión por el riesgo que esta conlleva, o santa Mónica podría entrar en la habitación en el momento oportuno, o podría sobrevenir un temblor de tierra, etc”[132].

El error de Nicolas, señala Maritain, consiste en creer que Dios sólo puede ser el verdadero autor del drama si es Él quien tiene la primera iniciativa intelectual –mediante sus decretos permisivos antecedentes– de todo lo bueno y lo malo que en éste ocurre, mientras que los personajes se limitan a plegarse “dócilmente” a su plan prefijado en una eternidad entendida como una especie de tiempo anterior al tiempo[133]. Haciendo una comparación –deliberadamente inadecuada– con las creaciones humanas, Maritain argumenta que sólo en las malas novelas los personajes se ajustan dócilmente al proyecto del autor, mientras que en el caso de los verdaderos novelistas, los personajes hacen la novela al mismo tiempo que el autor, sin que éste deje de ser verdaderamente tal[134]. Dios no es el autor de un teatro de marionetas, sino de un drama “vivido” –y no meramente “representado”–, en el que Él corre riesgos reales al crear seres con la capacidad de frustrar su voluntad antecedente[135].

Si bien los designios eternos están fijados desde toda la eternidad de manera infrustrable en el instante eterno del presente de Dios, explica Maritain, la criatura libre colabora realmente en esa fijación con sus iniciativas. Así, en la línea del bien, justamente porque Dios causa absolutamente todo como causa primera, la iniciativa de la criatura tiene mayor valor y eficacia. Hay determinados bienes cuya realización efectiva depende realmente de la iniciativa de las causas segundas –de ahí el sentido, por ejemplo, de la oración de petición– porque Dios ha ligado esa realización a la colaboración de esas causas, sin que deje de ser Dios mismo el que hace nacer todo el bien dentro de su obra[136]. En la línea del mal, en cambio, la criatura tiene la primera iniciativa de “hacer la nada” y entonces Dios, mediante un decreto permisivo “consecuente”, permite que se consumen las elecciones malas y que se realicen en el mundo las ejecuciones de las mismas, en virtud de lo cual algunos bienes, por iniciativa anonadante de la criatura, ya nunca existirán.

Así, la permisión divina del mal se produce a través de “decretos permisivos consecuentes” –esto es, consiguientes a las iniciativas creadas de no-consideración– que, sin ser “causativos”, son también en algún sentido “formadores”, porque en virtud de ellos la ejecución de ciertas decisiones malas se extiende en sus efectos y afecta al orden de los acontecimientos del mundo[137]. Pero Dios permite esas ejecuciones sólo en la medida en que conviene a los designios divinos del bien, de tal

---

elle-même *privatio*, - ces deux *instants de nature* coïncidant avec l'*instant du temps* qui est le premier instant de l'être de l'acte d'élection peccamineux.”

130 *DPM*, pp. 56-57..

131 *DPM*, pp. 56-57.

132 *DPM*, pp. 80-81.

133 *DPM*, p. 82.

134 *DPM*, p. 82.

135 *DPM*, p. 85.

136 *DPM*, p. 83.

137 *DPM*, pp. 65-66.

forma que los acontecimientos siguen siendo materia moldeable en manos de Dios[138]. Así, no se puede decir que en esta perspectiva Dios no sea verdaderamente el autor del drama, porque en ningún momento se niega el axioma de que todo lo que ocurre en el mundo ocurre por voluntad o permisión de Dios[139].

Maritain no responde expresamente a la objeción formulada por Nicolas contra la distinción de voluntades en Dios. No obstante, la respuesta se puede inferir fácilmente de la misma explicación que Maritain hace de esa distinción en esta obra. Como ya se explicó, mientras que la voluntad consecuente es la voluntad absoluta de Dios, que siempre se realiza[140], la voluntad antecedente –mediante la que Dios quiere que todos nuestros actos sean buenos y que todos los hombres se salven–, es también voluntad "real", pero "condicionada", de tal manera que puede "frustrarse". Pero no se trata de que pueda frustrarse en el mismo sentido que puede suceder en las voluntades creadas, en las que algún agente exterior puede coaccionar e impedir los deseos de otro. En el caso de la voluntad divina antecedente, por el contrario, ésta queda frustrada por una libertad creada por el mismo Dios, y a la cual Él mismo autoriza, según las leyes que ha establecido, a que se sustraiga, si ella quiere, a su voluntad[141]. La voluntad antecedente no es una voluntad "realizadora"; desde el momento en que hay realización efectiva, esta debe atribuirse a la voluntad consecuente. Ahora bien, si esa realización es de un acto bueno –como resultado de una moción rompible que, al no ser anonadada, fructifica en moción irrompible–, la voluntad antecedente y la consecuente tienen entonces un mismo objeto, quedando la primera confirmada por la segunda[142]. No se trata, por consiguiente, de que Dios quiera una misma cosa con dos voluntades distintas, imperfectamente primero con su voluntad antecedente, y perfectamente luego con voluntad consecuente. Querer que algo sea condicionado no es quererlo de modo imperfecto, sino querer que su realización esté sujeta a determinada condición. Dios quiere que las criaturas racionales obren bien y se salven –y para eso les da las inclinaciones y mociones correspondientes–, pero también quiere permitir que, si la criatura no quiere –mediante sus libres iniciativas de no-consideración–, esas obras no se realicen, y que, como consecuencia de eso, algunos no alcancen la salvación. La posibilidad de ser frustrada, inherente a la voluntad antecedente, no implica entonces ninguna imperfección en el querer divino ni tampoco una mutabilidad de sus designios.

5. *Críticas de Maritain a la teoría "neobañeciana"*

En *Dieu et la permission du mal* Maritain no se limita a responder a las objeciones de Nicolas, sino que, además, procede a hacer su propia crítica global de la teoría de los decretos permisivos antecedentes esgrimida por su adversario. Maritain enmarca la posición de Nicolas dentro de una gran tradición de intérpretes de santo Tomás, a los que califica de tomistas "rígidos" –o "ciclópeos", porque ven la cuestión sólo con el ojo de la línea del bien o del ser– y entre los que sitúa a Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás y los carmelitas de Salamanca. Estos autores, explica Maritain, se aferraban de tal modo a las verdades concernientes a la línea del bien, es decir, la causalidad primera de Dios en todas las determinaciones de la acción libre de la criatura y la universalidad de la ciencia divina causal, que dejaban en la oscuridad los principios concernientes a la línea del mal, es decir, que Dios no es causa ni directa ni indirectamente del mal y Dios conoce el mal sin ser su causa[143], lo que los llevaba a sostener las tesis de los decretos permisivos antecedentes y la reprobación negativa *ante praevisa demerita*[144]. Mientras que Luis de Molina y sus seguidores, mediante la tesis de la "moción indiferente", sacrificaban los principios de la línea del bien, y

138 *DPM*, p. 84.
139 *DPM*, p. 85.
140 *DPM*, p. 98.
141 *DPM*, p. 99.
142 *DPM*, pp. 99-100.
143 *DPM*, p. 20.
144 *DPM*, p. 21.

concebían la causación del acto bueno según los principios que corresponden a la causación del acto malo –es decir, a la línea del no ser–, y convertían así a la criatura en causa primera de la especificación del acto[145], los tomistas "bañecianos", en su afán de combatir el molinismo, concebían la causación acto malo según los principios que corresponden a la causación del acto bueno –es decir, a la línea del ser–, haciendo entonces a Dios causa primera del mal[146].

Ahora bien, explica Maritain, aquellos tomistas bañecianos, sabían que no podían afirmar que el fallo culpable de la criatura estaba precedido por un decreto predeterminante de la voluntad divina, y por eso crearon el decreto permisivo antecedente, mediante el cual Dios decidía no darle su gracia eficaz a la criatura, sino sólo la suficiente –el "poder" obrar bien–, gracia que no era ejercida por la criatura, precisamente por faltarle la gracia eficaz, como consecuencia de lo cual ese fallo se produciría infaliblemente[147]. Maritain señala que la postura del padre Nicolas, aunque más moderada que la sus maestros del siglo XVII, representa una forma de tomismo más "duro" y bañeciano que la de otros tomistas contemporáneos, por lo que considera que se la puede calificar como "neobañecianismo"[148]. Luego de esta contextualización histórica, Maritain procede a exponer sus propias objeciones a la teoría de Nicolas.

En primer lugar, sostiene Maritain, la teoría neobañeciana desdibuja la tesis de santo Tomás según la cual la causa del mal moral es la no-consideración de la regla como fallo no culpable –mera negación– de la voluntad. Como ya se ha visto, Nicolas reconoce la existencia de esa no-consideración que es *mera negatio*, pero la ubica en el transcurso de tiempo anterior al instante en que se produce la elección pecaminosa y aún de la deliberación previa al mismo, por lo que esa no-consideración es únicamente un ente de razón totalmente inoperante respecto de esa elección, sin conexión efectiva con ella[149]. En cambio, Nicolas considera que la no-consideración que se da en el momento mismo de la elección pecaminosa, es ya un "fallo culpable", una privación o un mal moral. Pero entonces, objeta Maritain, si esa no-consideración es ya el mismo mal moral de la acción, no se entiende cómo puede ser la causa del mal moral, pues entre toda causa y su efecto debe existir una distinción "real" y no meramente "de razón"[150]. Aún cuando se introduzca, como hace Nicolas, una distinción entre el "fallo culpable" de la criatura y la acción como entidad causada por Dios, ni la no-consideración anterior a la decisión, ni la no-consideración que se da en el momento de la decisión pueden ser causa del mal –por no distinguirse realmente como causa y efecto–, por lo cual nos encontraríamos directamente, y sin explicación alguna, con la falta culpable terminada, con el acto de la voluntad ya privado de un bien debido[151]. Esta objeción de Maritain es letal para el planteamiento de Nicolas, porque la consecuencia lógica es que si no se admite que la no-consideración como *negatio* es la causa del mal de la acción libre, sólo queda atribuir al mismo Dios la causa del defecto actual de la voluntad.

A partir de esto, Maritain pasa a analizar las distintas instancias que Nicolas distingue en la permisión divina del mal. Según se vio, en un primer momento, que tiene una prioridad de naturaleza sobre el resto, Nicolas situaba el decreto permisivo antecedente, mediante el cual Dios quiere permitir que una criatura determinada no haga cierto bien debido[152]. Sin presuponer ningún fallo actual de la criatura, Dios la abandona a su propia libertad falible, en virtud de lo cual ésta inevitablemente va a fallar por su propia culpa, aunque la primera iniciativa sea de Dios[153]. En un

145 *DPM*, p. 21.
146 *DPM*, p. 21.
147 *DPM*, p. 23.
148 *DPM*, p. 25.
149 *DPM*, pp. 27-28.
150 *DPM*, pp. 28-30.
151 *DPM*, p. 31: "L'instant de la pure négation, l'instant où s'introduit la perspective du non-être, l'instant de la libre non-considération de la règle, a été négligé. C'est dans la perspective de l'être qu'on est placé; et c'est en usant des types d'explication propres à la ligne de l'être et du bien, et appelés par l'élection *bonne*, qu'on chechera à expliquer ce qui concerne l'election *mauvaise*".
152 *DPM*, p. 32.
153 *DPM*, p. 32: "Ainsi Dieu a la première initiative de ce qui arrive dans la cas de l'acte mauvais comme dans celui de l'acte bon. Le décret permissif du mal est conçu, moyennant certains arrengements appropriés, certains rabotages, sur le type du décret causatif du bien".

segundo momento, se sitúa el "fallo culpable" (*défaillance coupable*) de la criatura, que es el momento de la no-consideración de la regla y de la separación (*aversion*) de Dios[154]. El tercer momento pertenece al decreto predeterminante, que causa todo lo que hay de positivo en el acto libre malo; es recién en esta instancia que Dios niega la gracias eficaz mediante la cual la criatura podría obrar bien[155]. En el cuarto momento encontramos la acción o elección mala, que en cuanto acto procede de Dios, y en cuanto mala, de la criatura[156]. Con estas cuatro instancias bien distinguidas parecía salvarse el problema, porque el fallo culpable de la criatura precede a la negación de la gracia eficaz por parte de Dios.

Ahora bien, replica Maritain, en esta perspectiva, es Dios quien previamente, por su decreto permisivo antecedente, ha tenido la iniciativa de cada pecado concreto, al no dar la moción capaz de preservar a la criatura de su propia falibilidad: "Dios la ha abandonado a sí misma; como hemos visto, Él ha decidido (en el momento número 1) *no causar* en ella un cierto bien que su acto libre habría debido comportar [...] Pero yo diría que en todo caso Dios no le ha otorgado en ese momento la moción o activación bajo la cual, y sólo bajo la cual, su libertad falible no habría fallado. Él, por su propia iniciativa, ha decidido no hacer aquello sin lo cual el mal se producirá indefectiblemente. Dios ha *retirado su mano*"[157]. Entonces, aunque la criatura libre sea la causa directa de ese mal, Dios al "retirar la mano" lo estaría causando indirectamente, así como quien, por dejar de sostener la mano de un niño que tiene una pluma, será causa indirecta de que éste solo pueda escribir garabatos[158].

Es oportuno añadir a esta crítica de Maritain, aquella formulada por el dominico Guérard des Lauriers quien, hilando un poco más fino en el análisis de los instantes distinguidos por Nicolas, ha señalado que ese instante del "fallo culpable", que se supone anterior al decreto predeterminante –y que sería el defecto en virtud del cual justamente Dios negaría su gracia eficaz pre-moviendo la voluntad creada hacia lo ontológico del acto pecaminoso–, es en realidad un instante completamente inexistente. En efecto, si ese fallo culpable no es antecedente, sino que coincide con el pecado mismo, no podrá existir ese fallo hasta que exista su sujeto, que es el mismo acto de elección malo[159]. Nicolas incurre así en un círculo vicioso, porque la criatura sería entonces castigada con la premoción hacia el acto malo, en razón de un fallo culpable que no llega a existir sino hasta el instante en que se da la acción mala, precisamente a causa de dicha premoción.

Maritain concluye que, aún cuando se quitara de en medio la palabra "causa" en el sentido "eficiente", en la perspectiva de Nicolas no deja de ser la voluntad de Dios –aunque "permisiva"–, la que tiene la primera iniciativa del mal, en virtud del decreto permisivo[160]. Por otra parte, la causalidad divina no se reduce a la eficiencia, sino que es también causalidad "intelectual"[161]. Por eso es imposible evitar, siguiendo el planteamiento de Nicolas, que Dios tenga la idea originaria y

---

154 *DPM,* p. 32.
155 *DPM,* p. 32.
156 *DPM,* p. 32.
157 *DPM*, p. 34.
158 *DPM*, p. 34.
159 M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, O.P., "Le péché et la causalité", pp. 563-564: "La défaillance en tant que coupable est ontologiquement antécédente à cette défaillance en tant que réalité positive. La **dc** [déffaillance coupable] est si coupable qu'elle l'est ontologiquement, avant même d'être: c'est-à-dire qu'elle a une pré-essence que est la culpabilité. C'est à ce prix qu'elle peut jouer son rôle. Dans ces conditions, on comprend que Dieu, en voulant (ou en permettant?) que la **dc** existe en vertu de la **pré** [prémotion physique à l'acte libre du péché], fasse (ou voit?) que cette **pré** est un châtiment pour cette défaillance. Peut-on trop tôt châtier ce qui, avant d'être soi, est déjà culpabilité.
On s'apprêtait à admirer Dieu «très sage animateur» (p. 517, 5). Mais, malheureusement ou heureusement, on doit admirer une farce. La **dc** est una personnage équivoque par l'en bas où il n'arrive pas à être assis sur une seule chaise, impuissant par l'en haut où il n'apporte qu'un secours défaillant au **D** [décret permissif antécédent] qui reste en suspens. Il est, dans l'entre deux, un entremetteur douteux, préservant Dieu de toucher le péché et justifiant Dieu de concourir à l'acte produit, mais imposant à Dieu de châtier le péché avant que celui-ci soit commis. La **dc** est, face au vrai Dieu, à la fois traitant avec Lui et Lui échappant, un «Deus ex machina» qui anime toute la ronde. Mais si on scrute ce fantôme et ce qui semble tenir par lui, on trouve: rien."
160 *DPM*, p. 35.
161 *DPM*, p. 35.

sea, por tanto, el "autor intelectual" de todos los males que tienen lugar en la historia, con lo cual cae por tierra la inocencia divina[162]. La conclusión de Maritain es dura y contundente: "Aunque sean presentados por los más píos y santos teólogos, yo no puedo ver en los decretos permisivos antecedentes, tomados en sí mismos, más que una injuria a la *inocencia absoluta de Dios*"[163].

Como consecuencia de la impugnación de los decretos permisivos antecedentes, Maritain critica también duramente la tesis de la reprobación negativa *ante praevisa demerita*, que convierte a la reprobación como el mero reverso de la elección divina de los predestinados. Maritain sugiere que en esta forma de enfrentar el problema Dios sería como un ama de casa que selecciona las manzanas para hacer una compota: las que queden afuera de la selección, naturalmente se pudrirán e irán a parar a la basura, simplemente porque no fueron elegidas[164]. Como se ha visto, Nicolas sostenía que la predestinación implicaba un "amor de predilección" hacia los elegidos, que suponía a su vez una especie de "indiferencia" con respecto a la salvación de los que no han sido elegidos. Maritain cuestiona severamente la compatibilidad de esta teoría con la verdad cristiana de un Dios que es Amor y que sufrió por cada uno de los hombres[165]. Sin dejar de lado la libertad absoluta de las predilecciones divinas, según las cuales Dios puede dar mociones irrompibles de antemano y predestinar incondicionalmente para la salvación eterna a quien Él quiera, Maritain sostiene que las vías ordinarias que Dios utiliza se adecuan a la naturaleza falible de la libertad creada[166]. Con voluntad antecedente, Dios quiere que todos los hombres se salven, por lo que, en cierto sentido, puede decirse que los ha elegido a todos, aunque condicionalmente[167]. Si la criatura no toma la iniciativa de anonadamiento, la voluntad consecuente confirma desde toda la eternidad, de manera incondicionada e inevitablemente eficaz, a la voluntad antecedente, y esas criaturas –las que no anonadan la moción divina– pasan entonces a ser los "elegidos" en sentido propio[168]. Así, ninguna criatura se autoselecciona para la salvación, de tal forma que los méritos no son causa de la predestinación, ya que, por parte de la criatura, el no-anonadar no aporta positivamente ninguna determinación, sino que es una pura condición material para que la moción divina ya previamente concedida produzca su fruto[169]. El que no anonada las mociones divinas, dejándolas florecer, resulta entonces efectivamente "más amado" por Dios, no por sus propios méritos, sino por el amor con que Dios lo amó primero[170].

En cambio, los reprobados –a los que santo Tomás llama "preconocidos" (*praescitus*)–, resultan "menos amados" por razón de su falta, de tal forma que su reprobación es posterior a la

---

162 *DPM*, p. 35.

163 *DPM*, p. 36.

164 *DPM*, pp. 100-101.

165 *DPM*, p. 102: "Vous voyez que ce Dieu qui est l'Amour même subsistant, et qui nous a tous aimés le premier, ce Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés, ce Dieu qui a envoyé son Fils souffrir *pour tous les hommes*, («pas un homme n'est, n'a été ou ne sera, pour lequel le christ n'ait souffert», déclarait le Concile de Quierzy en 853), - eh bien, pour que certains soient élus et prédestinés il faut que ce Dieu d'amour ait pour eux un amour *de prédilection*; et quant aux autres il éprouve pour eux *une sorte d'indifférence* (je crois bien! Par suite de cette sorte d'indifférence ils brûleront éternellement, et par leur propre faute: conséquence que le Dieu d'amour connaît parfaitement, bien mieux certes qu'aucun théologien, au moment de raison où il *ne*les choisit *pas*). Le moins qu'on puisse dire de cette théorie est qu'elle ne paraît pas très consistante, sinon avec les décrets permissifs antécédents, du moins avec l'esprit de l'Évangile."

166 *DPM*, p. 103.

167 *DPM*, p. 103.

168 *DPM*, p. 103. Esta afirmación coincide con la afirmación de santo Tomás, para quien la predestinación efectiva corresponde a la voluntad consecuente: *In I Sent*., d. 41, q. 1, a. 3, ad 5um: "Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam".

169 *DPM*, p. 105: "Comme je l'écrivais dans le *Court Traité*, ne pas néanter sous l'action divine ce n'est pas agir de son propre fonds pour compléter sous n'importe quel rapport l'activation divine, c'est ne pas bouger sous elle, c'est la laisser passer et porter son fruit, - l'activation imbrisable, - en vertu de laquelle la volonté qui n'a pas néante d'abord agira, regardera la règle efficacement, dans l'exercice même de sa domination sur ses motifs, et jaillira librement en une option bonne et un acte bon".

170 *DPM*, p. 106.

eterna previsión de sus deméritos (*post praevisa demerita*)[171]. Son ellos mismos quienes se discriminan para el mal, al rechazar la gracia que los llevaría a la bienaventuranza eterna[172], poniéndose entonces a sí mismos por debajo del orden de la providencia personal, y pasando del orden de la misericordia al orden de la justicia divina, que resplandece en ellos en virtud de su reprobación[173]. Se trata, concluye Maritain, de llevar hasta el fondo el principio de la disimetría entre el ser y el no-ser, entre bien y mal, única manera de resolver las antinomias.

6. *La rectificación de Nicolas*

Pasaron casi 30 años –en medio se produjo la muerte de Maritain– antes de que Nicolas se abocase a dar una respuesta a *Dieu et la permissión du mal*. Finalmente, en un artículo de 1992 –también publicado en la *Revue Thomiste*[174]–, Nicolas brinda una respuesta, que tiene el carácter de una "rectificación global", destinada a "modificar considerablemente" las posiciones adoptadas desde el tiempo de su misma tesis doctoral[175]. El artículo, fuertemente autocrítico, tiene un tono muy sentido, y a lo largo de él, Nicolas no sólo confiesa que el tema en cuestión –la permisión del mal– lo ha atormentado[176], sino que se reprocha a sí mismo no haber seguido años atrás, cuando llegó a Roma para escribir su tesis, el consejo recibido del Padre Garrigou-Lagrange, quien le había recomendado cambiar de tema[177]. Nicolas aclara que, aunque él no renuncia a las propias objeciones formuladas al planteamiento de Maritain, la fuerza de las objeciones de Maritain a su propio planteamiento lo ha obligado a revisar profundamente sus posiciones[178].

Nicolas se ocupa de explicar que al introducir los decretos permisivos antecedentes él no intentaba –ni tampoco era la intención de los tomistas de época la disputa *de auxiliis* y ni sucesores– introducir de forma subrepticia o camuflada una causalidad de Dios sobre el mal moral, sino resolver el problema de cómo Dios puede tener un conocimiento cierto del mal sin ser su causa[179]. Se trataba, en otros términos, de conciliar la no-causalidad divina con respecto al defecto moral con su causalidad total en la realización del acto pecaminoso mismo[180]. En efecto, la pura *aversio a Deo*, explica Nicolas, no tiene ninguna realidad si no está fundada sobre la *conversio ad bonum commutabile*, que tiene una realidad positiva que Dios conoce y causa mediante una moción[181].

En este punto, sostiene Nicolas, la explicación de Maritain tiene un fallo metafísico irremediable, porque al situar el "defecto" o el primer instante de la no-consideración de la regla –que sería la *aversio*– en el *utlimum tempus* de la deliberación, y precediendo entonces en la misma duración temporal a la elección pecaminosa –que sería la *conversio*–, se daría un instante de tiempo en el cual habría un cierto "no-ser subsistente", una "pura *aversio*", sin sujeto ontológico, pues el acto de elección pecaminoso todavía no habría comenzado–[182].

Considero oportuno aquí –ante la imposibilidad de respuesta del propio Maritain– hacer un par de observaciones críticas a esta objeción. En primer lugar, toda la objeción se basa sobre una leve modificación introducida por Maritain a su propia teoría en *Dieu et la permission du mal*.

---

171 *DPM*, p. 107.
172 *DPM*, p. 107.
173 *DPM*, p. 107.
174 J.-H. NICOLAS, O.P., "La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché", en *Revue Thomiste* 92 (1992) pp. 177-196. En adelante citado como *VSCP*. Significativamente, el artículo está publicado en un número dedicado a la memoria del Padre Labourdette.
175 *VSCP*, p. 177.
176 *VSCP*, p. 185.
177 *VSCP*, p. 189.
178 *VSCP*, p. 178.
179 *VSCP*, p. 184.
180 *VSCP*, p. 184.
181 *VSCP*, p. 184.
182 *VSCP*, pp. 184-185, nota 14: "Ce non-être qui survient, du fait de la personne libre, qu'elle n'a pas fait puisque c'est un non-acte, et qui se tient dans le réel durant un instant, si bref soit-il, sans aucun support ontológique (un non-être subsistant!), c'est la faille métaphysique irrémediable de la solution de Maritain".

Según aquella modificación, habría que situar la no-consideración, en tanto que mera negación, no sólo en un instante "de naturaleza" anterior a la elección pecaminosa, sino también en instante "de tiempo" anterior. Es cierto que esta modificación, a mi juicio innecesaria, puede hacer peligrar la coherencia de toda la explicación[183]. Pero, en todo caso, se ha visto que el mismo Maritain no estaba del todo seguro de ella y la introducía a modo de hipótesis, aclarando que lo esencial de su tesis estribaba en la distinción de dos instantes "de naturaleza" –la no-consideración como negación y causa del mal, y la no-consideración como privación que vicia al acto mismo de elección–. Por más que afirme en este artículo que mantiene sus antiguas objeciones, al señalar este punto como el principal "fallo metafísico irremediable" de Maritain, lo que está haciendo Nicolas es elaborar una objeción completamente nueva, que se centra de hecho sobre una modificación completamente accidental de la teoría criticada.

En segundo lugar, hay que decir que Maritain nunca dijo que la no-consideración, en el primer instante (ya sea "temporal", ya sea "de naturaleza") constituya la *aversio*, que es lo formal del acto pecaminoso. En todo caso, en el planteamiento de Maritain, la *aversio* correspondería al segundo instante de naturaleza de la no-consideración, en la que ésta ya se constituye como una privación cuyo sujeto es ya el acto elección malo. La nueva objeción descansa entonces, a mi entender, sobre una cierta incomprensión, por parte de Nicolas, del núcleo de la explicación de Maritain.

Continuando con la retractación de Nicolas, éste afirma que la tesis del decreto permisivo antecedente tenía como finalidad explicar cómo era posible que, sin que la ciencia causal de Dios tuviese por objeto al defecto mismo, sin embargo conociese causalmente el acto pecaminoso y sus consecuencias, haciéndolos entrar, mediante los designios de su providencia, en la realidad del mundo[184]. Pero las consecuencias de esta tesis, reconoce Nicolas, son de hecho muy distintas: "El decreto permisivo no ha sido concebido jamás como causando el defecto, del cual la causa primera es la misma libertad creada que falla. Sin embargo, allí está el punto donde tropieza el razonamiento y donde finalmente yo me veo obligado a rendirme a las objeciones de Jacques Maritain: es preciso admitir que este defecto, a pesar de que es permitido, se produce infaliblemente"[185].

Nicolas afirma que en su explicación él seguía el principio de santo Tomás según el cual, así como la criatura, para no caer en la nada, necesita ser conservada en el ser por Dios, del mismo modo, para no caer en el pecado, necesita el auxilio divino[186]. A partir de esto, se intentaba mostrar que, como la defectibilidad de la libertad creada tenía su raíz en la contingencia del mismo ser de las criaturas, el defecto actual de la libertad creada podía seguir infaliblemente a la voluntad divina de permitir que esta cayera en el pecado, sin que esto implicara la menor causalidad de Dios[187]. Ahora bien: "Es allí donde los ataques de Maritain –cuya dureza, según creo, yo no merecía– me han convencido definitivamente de que yo estaba equivocado. [...] La falla del razonamiento se

---

183 Véase al respecto la aguda observación de M.-L. Guérard des Lauriers, quien, en todo lo demás, considera acertada la explicación de Maritain: "Le péché et la causalité", pp. 600-601: "Maintenant, et c'est ici l'amendement, M. Introduit, avant l'instant de l'élection, et à l'origine de l'*ultimum tempus* occupé par la délibération, un autre instant, le «Premier instant de *non-être* de la consideration de la règle»; en sorte que, entre cet instant et celui de l'élection, c'est-à-dire durant l'*ultimum tempus* de la délibération, il y a «*Non considération de la règle*». Nous pouvons désigner cet instant, antécédent à celui de l'acte d'élection, par **t**; mais quelle en est la réalité? […] Or, pour que cet instant puisse être distingué des autres, pour qu'il puisse avoir une réalité *distincte* dans l'ordre de la durée, cet instant t devrait correspondre à un «quelque chose» soutenant un rapport *distinct* avec la délibération; car, l'instant t appartenant au temps de la délibération, il n'est *distinct* dans ce temps que s'il est l'instant d'un «quelque chose» ayant une réalité *distincte* au cours de la délibération. Quel est ce «quelque chose»? M. n'en dit rien. Si en effet, on laisse de coté –afin à examiner si *objectivement* la règle s'applique ou non, la délibération concerne la manière d'apliquer la règle, et non du tout la question de savoir si la règle s'applique à un acte qui est de soi normé par elle. La non-considération de la règle ne peut être un principe de explication que si elle est *mera negatio. Decider* de ne pas considérer la règle, même seulement avant l'acte, serait se prédisposer efficacement à ne pas considérer la règle en posant l'acte: ce serait déjà pécher. La non-considération *légitime* doit donc consister en ce que la règle demeure hors du champ de la considération et par conséquent de la délibération".

184 *VSCP*, p. 185.

185 *VSCP*, p. 185.

186 *VSCP*, p. 185. *S. Th.* I-II, q. 109, a. 2, ad 2.

187 *VSCP*, p. 186.

sitúa en éste punto: si la criatura libre no puede por sí misma mantenerse en el bien, al rehusarse a mantenerla, *al querer no impedir que ella falle*, no se evita, a pesar de todos los esfuerzos que yo he aportado, y cuya realidad y sinceridad Maritain subestima, convertir a Dios en responsable del mal. Como yo estoy, y siempre he estado tan seguro como cualquiera, de la *inocencia de Dios*, me veo obligado a reconocer, y lo hago de buena gana, que la concepción del decreto permisivo antecedente que yo había propuesto, no tiene valor"[188].

Ahora bien, al no aceptar la explicación alternativa de Maritain, Nicolas llega a la conclusión de que, a su juicio, el problema de la presciencia divina del pecado, para cuya solución habían sido acuñados los decretos permisivos antecedentes, permanece aun irresuelto[189].

Como consecuencia del abandono de la tesis de los decretos permisivos antecedentes, Nicolas se ve obligado también a rectificar su posición acerca de la predestinación y la reprobación eternas. En primer lugar, Nicolas explica que la noción de la reprobación negativa entendida como contrapartida de la elección divina, que Maritain le reprocha, se desprende de una cita textual de Tomás de Aquino[190], quien a su vez seguiría en esto a san Agustín[191]. En esta tradición se encontrarían también Bañez y su escuela, que no harían otra cosa que interpretar los textos paulinos[192] sobre la "predilección" y el "endurecimiento", en un sentido que la exégesis moderna de la Escritura ha probado inadecuado –lo cual, aclara Nicolas, no significa que el problema teológico como tal sea falso o ajeno a la Escritura misma–[193]. La radicalización predestinacionista de esta interpretación –tanto por parte de la Reforma como del jansenismo– habría llevado entonces a los teólogos católicos a plantear una serie de soluciones, todas gravemente deficientes, según Nicolas, que pretendían compatibilizar la predestinación con la responsabilidad del hombre en el cumplimiento de su destino y la universalidad de la voluntad salvífica de Dios[194].

Entre estas soluciones se encontraría la propuesta de Jacques Maritain, de la cual, sin retirar en absoluto sus objeciones, Nicolas reconoce haber recibido una enseñanza fundamental: "Lo que, en este dominio, yo he recibido de él, es la certeza de que la elección divina no puede implicar la exclusión de aquellos que no serán elegidos, y que la predestinación no puede ser entonces concebida como privilegiando a los predestinados por relación a los otros que no lo serían"[195]. Según Nicolas, la noción de elección es analógica y, antes de ser aplicada a Dios, debe ser depurada de todas las imperfecciones que ella encierra en su realización finita. Ahora bien, la *ratio analogata*, es decir, aquello que se encuentra universalmente realizado en toda elección, no es la exclusión de lo no elegido, sino la "gratuidad" en estado puro, y esto es lo que significa el término bíblico "elección" cuando se atribuye a Dios, por cuanto significa la gratuidad con la que Él, sin mérito alguno por parte de la criatura, otorga al hombre la gracia mediante la cual éste puede amarlo y hacer obras meritorias en orden a su salvación[196].

Finalmente, Nicolas rectifica también su noción del plan divino, excluyendo de manera absoluta toda iniciativa de Dios en la introducción del pecado en el mundo: el pecado se produce por la sola iniciativa de la voluntad creada y contra la voluntad de Dios[197]. En esto, Nicolas reconoce también su deuda con Maritain, quien, a través de su concepción de los designios eternos, le habría ayudado a comprender que tanto las iniciativas primeras de Dios en la línea del bien como las libres iniciativas de la criatura en la línea del mal contribuyen, a su modo, a la formación y al

---

188 *VSCP*, p. 186.

189 *VSCP*, p. 186.

190 Se refiere a *De veritate*, q. 6, a. 1, ad 5: "Reprobatio directe non opponitur praedestinationi sed electioni, quia qui eligit alterum accipit et alterum rejicit [...]". Cabe destacar que aquí Tomas de Aquino sólo dice que la noción de elección y la de reprobación son opuestas recíprocamente, pero no dice que la causa –ni siquiera indirecta– de la reprobación sea la elección misma. Naturalmente, quien de entre una multitud elige a algunos, rechaza los otros, pero eso, por sí mismo, no dice nada acerca de las razones ni de la elección de unos no del rechazo de otros.

191 *VSCP*, p. 187.

192 Particularmente *Rom*. 9.

193 *VSCP*, pp. 187-188.

194 *VSCP*, p. 189.

195 *VSCP*, p. 190.

196 *VSCP*, p. 190.

197 *VSCP*, p. 193.

cumplimiento del plan divino[198].

7. Conclusión

La doctrina de Maritain acerca de la permisión divina del mal moral es sin duda perfectible y seguramente no está exenta de puntos débiles[199]. No obstante, tiene grandes y reconocibles méritos. El hecho de que el más importante y combativo defensor de los decretos permisivos antecedentes y de la reprobación negativa en el siglo XX haya renunciado a sostener estas tesis en virtud de las objeciones planteadas por Maritain, habla por sí solo del avance que su posición ha representado dentro del ancestral debate que se ha desarrollado en torno a estas cuestiones en el interior de la tradición de pensamiento tomista. Esto no garantiza, sin duda, que estas tesis, calificadas como "neo-bañecianas", estén definitivamente sepultadas, y no hay que descartar la posibilidad de que alguien las vuelva a sostener con renovados argumentos. Sin embargo, los agudos razonamientos de Maritain constituyen un poderoso antídoto contra toda forma de intentar reconducir hacia Dios la más mínima sombra de iniciativa sobre el mal. En tal sentido, si acaso la posición de Maritain no ha de ser suscripta en todos sus puntos[200], al menos constituye una importante "norma negativa" que sirve de guía para orientar el modo en que *no* debe ser planteada y resuelta la cuestión.

En términos positivos, el debate entre Maritain y Nicolas ha contribuido a esclarecer una intuición metafísica fundamental de Tomás de Aquino, a saber, la necesidad de la tesis de la "libre negación" –no-consideración de la regla– como *defectus* que, sin ser todavía un mal, es su causa o su precondición metafísica determinante. Como ha quedado en evidencia a lo largo del desarrollo de los argumentos, la libre negación se impone como un elemento esencial en la explicación del origen del acto malo, porque su negación implicaría el absurdo de una voluntad finita deficiente en acto, o bien por naturaleza, o bien por simple premoción divina. Este punto representa una pieza clave en el progreso filosófico del tomismo hacia una comprensión metafísica más plena del problema del mal.

Por último, en el terreno teológico, un fruto destacado de esta polémica es sin duda la concepción analógica de la elección divina elaborada por Nicolas en sus últimos años. Se trata de una clave hermenéutica fundamental para abordar un problema tan delicado como el de la predestinación. En tal sentido, es preciso señalar que el debate protagonizado por Maritain y Nicolas, más allá de algunas desmesuras circunstanciales en los calificativos con que caracterizaron mutuamente sus posiciones, es un claro ejemplo de cuán fructíferos pueden ser el diálogo e incluso las disputas filosóficas y teológicas, cuando en ellos prima un genuino interés por la verdad por sobre la propia posición.

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra
agustinechavarria@gmail.com

198 *VSCP*, p. 196: "Si celle-ci pouvait être retenue on pourrait faire le place qu'elle mérite à l'intuition de Jacques Maritain sur les desseins éternels de Dieu, faits de toutes les intentions premières de Dieu, de toutes les initiatives contrariantes des volontés créées défaillantes et de toutes les inventions divines suscitées par l'apparition dans son oeuvre de ces initiatives pour les réparer ou les faire servir à l'accomplissement de ses desseins".

199 Personalmente considero que algunas afirmaciones de Maritain concernientes al problema teológico de la predestinación merecen importantes matizaciones y aclaraciones para poder ser inobjetables. Cierto es que no era la intención de Maritain elaborar una doctrina novedosa sobre esta cuestión, sino que simplemente se limitó a extraer en ese terreno ciertas consecuencias de sus principios metafísicos.

200 Probablemente algunos tomistas nunca estén dispuestos a asumir el uso maritainiano de cierta terminología ajena a los textos del Aquinate, como la "moción rompible" o el "anonadamiento" de la libertad creada, aun cuando coincidan en el sentido de lo que estos conceptos representan.